

حدوث جسمانی جوامع و بقای فرهنگی آنها

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۵/۱۳ تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۷/۲۶

محسن لبخندق*

چکیده

پیش از پرسش از چگونگی حدوث و بقای جامعه، باید بتوان وجود حقیقی جامعه را با برهان فلسفی به اثبات رساند؛ چه آنکه علمی که عهده‌دار پاسخ به پرسش از هستی و چیستی پدیده‌هاست، فلسفه است. اصل صدرایی «اتحاد عالم و معلوم»، زمینه اثبات برهانی وجود حقیقی جامعه را فراهم می‌کند و بر اساس آن، «فرهنگ» یا همان «نظام معنایی تنزل یافته به عرصه زیست جهان جمعی از انسان‌ها»، به عنوان نفس و روح جامعه تقریر می‌شود. پس از اثبات وجود عینی جامعه می‌توان درباره چگونگی حدوث و بقای آن نیز سخن گفت. شهید مطهری از حکیمان معاصری است که برخی نظریه‌هایش دال بر حدوث جسمانی و بقای فرهنگی جامعه، به معنای آغاز تولد و تکون آن با نهادهای اقتصادی است؛ اما این تفسیر با ادله فلسفی و تاریخی قابل خدشه است. با تکیه بر اصل «جسمانیة‌الحدوث بودن علم و ادراک» می‌توان معنای درست حدوث جسمانی جوامع و بقای فرهنگی آنها را بیان کرد و سپس زمینه مطالعات فلسفی درباره موضوعاتی مانند تأثیر «طبیع جسمانی و ساختارهای بدنی»، «اقلیم و ویژگی‌های جغرافیایی» و... را در زیست فرهنگی - اجتماعی جوامع فراهم آورد. در ادبیات فرهنگ‌پژوهی معاصر، از ناحیه مکاتب فکری گوناگون، پیرامون موضوعات یادشده بحث‌های فراوانی با عناوینی چون «جغرافیای فرهنگی» (Cultural geography)، «زیست‌شناسی اجتماعی» (Sociobiology)، «مطالعات فرهنگی بدن» و... صورت پذیرفته و لازم است این موضوعات از منظر ذخایر حکمی - دینی نیز بازخوانی شوند.

واژگان کلیدی: جامعه، فرهنگ، نظام معنایی، حدوث جسمانی، بقای فرهنگی.

* دانش‌آموخته دکترای فرهنگ و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم (ع). عضو هیئت علمی دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی. labkhandagh@gmail.com

مقدمه

سخن از احکام هر پدیده‌ای، پیش از هر چیز، مشروط به اثبات وجود آن پدیده است. در غیر این صورت هر آنچه درباره آن پدیده گفته می‌شود، در بقعه امکان باقی مانده و در حد مفروضات اولیه و اثبات‌نشده پابرجا خواهد ماند. اثبات اصل هستی یک پدیده، تنها بر پایه روش برهان عقلی مقدور است و این روش، روشی است که دانش فلسفه بر آن استوار شده است. درحقیقت اثبات بود و نبود هر چیز، در اختیار فلسفه است که موضوع آن، «وجود (هستی)» و احکام کلی آن است. توضیح آنکه موضوع هر علم، یا روشن است و نیاز به اثبات ندارد - مانند فلسفه که موضوع آن «وجود» است که بدیهی است - یا نیاز به اثبات دارد که در این صورت، خود آن علم نمی‌تواند عهده‌دار اثبات موضوع خود باشد؛ ازاین‌رو باید مبادی خود را از علمی فراتر از خود به دست آورد (صدرالدین شیرازی، [بی‌تا]، ص ۴). فلسفه با تأمین بنیادی‌ترین اصلی که همه علوم به آن نیاز دارند - اصل واقعیت، یعنی حکم به اینکه واقعیتی وجود دارد - فرصت پیدایش مسائل علمی را پدید می‌آورد و با اثبات واقعیت موضوعات علوم جزئی، سنگ نخستین آن علوم را پی می‌نهد (پارسانیا، ۱۳۸۸، ص ۲۲).

بر پایه مقدمه‌ای که گذشت، روشن است سخن از احکام جامعه و فرهنگ، در گرو اثبات وجود حقیقی آنهاست. در هستی‌شناسی جامعه و فرهنگ، مناقشه‌ای تاریخی میان جامعه‌شناسان وجود دارد که البته این مناقشه، بیش از آنکه رنگ جامعه‌شناختی داشته باشد، صبغه فلسفی دارد. اصل مناقشه را می‌توان در دوگانه اصالت فرد - اصالت جامعه خلاصه کرد. رهاورد نظری طرفین این مناقشه تاریخی را به‌اجمال می‌توان چنین برشمرد که قائلان به اصالت فرد، منکر وجود حقیقی حقیقتی به نام جامعه‌اند؛ بدین معنا که جامعه چیزی جز جمع میان تک‌تک افراد نیست و ازاین‌رو وجودی و رای افراد ندارد؛ بنابراین نمی‌توان به وجود یک امر کلی و وجود عینی به نام جامعه قائل شد و اگر سخنی از جامعه به میان می‌آید، اشاره به یک امر ذهنی و فرضی دارد. نظریه‌پردازانی چون زیمل از این دست‌اند (کرایپ، ۱۳۸۶، ص ۴۲۷-۴۳۲). در مقابل،

قائلان به اصالت جامعه، به وجود عینی حقیقتی به نام جامعه فتوا می‌دهند؛ به گونه‌ای که آن وجود عینی خارجی، امری کلی و فراتر از انسان‌هاست که مناسبت‌ها، قوانین، الزام‌ها و ویژگی‌های اختصاصی خود را دارد (ریتزر، ۱۳۸۶، ص ۲۳). قائلان به اصالت جامعه نیز خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته‌ای که برای فرد انسان اصالتی قائل نیستند و جهان انسانی را جز امر اجتماعی و جمعی نمی‌دانند. نظریه‌پردازانی چون دورکیم به این تفسیر و روایت از اصالت جامعه گرایش دارند (دورکیم، ۱۳۸۱، صص ۷۷ و ۳۰۸). در مقابل، نظریه‌پردازانی که می‌کوشند میان اصالت فرد و اصالت جمع، وجه جمعی بیابند. جامعه‌شناسان معاصری چون گیلنر از این دست‌اند (ادگار، ۱۳۸۸، ص ۱۷۰-۱۷۲).

این مناقشه تاریخی در میان اندیشوران دینی - به‌ویژه معاصران - از آنها نیز بی‌سابقه نیست. علامه طباطبایی جزو طلایه‌داران ورود به این مقوله است. ایشان در تفسیر المیزان، بحث نسبتاً گسترده‌ای را در مورد وجود حقیقی داشتن جامعه ارائه می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۱۴۳-۲۱۱). پس از علامه شاگرد وی، شهید مطهری کوشید در کتاب جامعه و تاریخ الگویی تلفیقی ارائه دهد که بر مبنای آن، هم بتوان وجود حقیقتی کلی به نام جامعه را توجیه کرد و هم اصالت داشتن انسان‌ها را. راهی که شهید مطهری می‌پیماید، پای مفهوم نوی به نام «فرهنگ» را در میانه این مناقشه باز می‌کند؛ آنجا که وی ترکیب جامعه را از سنخ «ترکیب فرهنگی» بر می‌شمرد (مطهری، ۱۳۸۶ «ب»، ص ۳۳۷). در مقابل، آیت‌الله مصباح یزدی جزو مخالفان این برداشت است و در کتاب جامعه و تاریخ در قرآن، با ادله حکمی‌ای چون «استحالة جمع دو من در یک نفس واحد» می‌کوشد وجود حقیقی جامعه را نفی کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۹۴). البته صاحب‌نظران دیگری در مقام دفاع از رأی علامه طباطبایی و شهید مطهری، برهان آیت‌الله مصباح یزدی را جامع ندانسته، بر آن ردیه نوشته‌اند (پارسانیا، ۱۳۸۰، ص ۲۱۱-۲۱۲).

در مقاله پیش رو قصد بازخوانی آرا و اندیشه‌های غربی یا حکمای اسلامی قائل به هر یک از این انگاره‌ها را نداریم؛ بلکه در صددیم با تکیه بر ظرفیت‌های حکمت متعالیه، در آغاز به صورت اجمالی اصل مدعای وجود حقیقی داشتن جامعه را اثبات

کنیم، سپس وجود حقیقی فرهنگ را به عنوان روح و نفس جامعه به اثبات رسانیم. با اینکه می‌توان وجود حقیقی جامعه را از مسیر چند برهان به اثبات رساند (ر.ک: لبخندق، ۱۳۹۴، ص ۶۱-۶۹)، ولی در این مقاله، ابتدا با استناد به یکی از براهین حکمی، وجود حقیقی جامعه و فرهنگ به اثبات خواهد رسید. زاویه‌ای که از طریق آن به اثبات برهانی وجود جامعه پرداخته خواهد شد، بر پایه اصل صدرایی «اتحاد علم و عالم و معلوم» استوار است.

پس از اثبات مدعای یادشده، زمینه طرح پرسش‌های گوناگون برای شرح احکام و ویژگی‌های جامعه و فرهنگ، هموار می‌شود که باید بتوان به آنها پاسخ داد. از جمله پرسش‌هایی که پس از اثبات وجود حقیقی جامعه و فرهنگ مطرح می‌شود، آن است که جامعه و فرهنگ، به عنوان حقایقی که به اصطلاح فلسفی «حادث» هستند، چه نوع حدوثی دارند؟ آیا حدوث جوامع و فرهنگ‌ها بنا بر منطق حکمت متعالیه - مانند حدوث نفوس انسانی - حدوثی جسمانی است؟ بقای جوامع و فرهنگ‌ها چه صورتی دارد؟

مقاله پیش رو در صدد پاسخ به پرسش اخیر است و برخی دلالت‌های آن را در فهم جامعه و فرهنگ واکاوی خواهد کرد.

همچنان‌که بحث از وجود حقیقتی عینی به نام جامعه و فرهنگ، در میان حکمای دینی پیشینه چندانی ندارد، به تبع این مسئله، بحث از احکام آنها نیز در میان آثار ایشان کم‌فروغ است. چگونگی حدوث و بقای جوامع و فرهنگ‌ها نیز مشمول این شرایط است؛ با وجود این از میان برخی آثار اندیشوران متأخر، می‌توان عبارت‌ها و نکاتی را به چنگ آورد که تا حدودی به این مسئله اشاره دارند. البته به‌زعم نگارنده نکات یادشده تقریر درستی از نحوه حدوث و بقای جوامع ارائه نمی‌دهند؛ به همین دلیل در این نگاشته تلاش شده است ضمن تبیین چگونگی حدوث و بقای جوامع، نکات انتقادی ناظر به سخنان این بزرگان نیز اشاره شود.

از آنجاکه چارچوب نظری حاکم بر این مقاله، حکمت متعالیه است، کوشش شده است در این نوشتار روش حاکم بر فلسفه، یعنی روش قیاسی - برهانی حاکم باشد.

اصل اتحاد علم، عالم و معلوم

در این سرفصل در صدد اثبات برهان اصل اتحاد علم و عالم و معلوم نیستیم؛ از این رو این اصل صدرایی را به عنوان پیش فرض پذیرفته، صرفاً تقریری اجمالی از مدعای آن ارائه خواهیم کرد و سپس در سرفصل‌های بعدی، تحلیل‌های جامعه‌شناختی و فرهنگ‌پژوهانه مد نظر را بر مبنای آن عرضه خواهیم کرد.

هنگامی که سخن از فرایند علم مطرح می‌شود، ناگزیر سه مفهوم از این فرایند به ذهن متبادر خواهد شد. نخست ادراک‌کننده (عالم)، دوم ادراک‌شونده (معلوم) و سوم فرایند ادراک (علم). از پرسش‌هایی که در حاشیه انتزاع این سه مفهوم شکل می‌گیرد، آن است که آیا این سه مفهوم مجزا می‌توانند در مصداق یکی باشند؟ یعنی آیا علم، عالم و معلوم می‌توانند یکی باشند و متحد شوند؟

به باور حکیمان پیش از ملاصدرا واقعیت علم نسبت به نفس عالم که یک جوهر است، رابطه عَرْضی است، نه جوهری (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۶، ص ۴۳۳)؛ یعنی عالم و علم دو واقعیت خارجی و دو شیء‌اند که یکی حال در دیگری و قائم به آن است و در نتیجه عارض شدن صورت‌های علمی بر نفس عالم، موجب کامل‌تر شدن نحوه وجود او و ارتقای وجودی‌اش نخواهد شد؛ چراکه «علم» در این تبیین، کیف نفسانی است نه جوهری وجودی. در برابر، ملاصدرا که به اتحاد قائل است، نفس و علم را دو واقعیت خارجی و دو شیء نمی‌انگارد؛ بلکه وجود نفس را همان وجود علم به شیء خارجی می‌داند (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۱۴۳). طبق اندیشه ملاصدرا اتحاد علم، عالم و معلوم، به مرتبه خاصی از ادراک اختصاص ندارد، بلکه همه مراتب ادراکات حسی، خیالی و عقلی، مشمول این قاعده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۴۳).

بنا بر تقریری که از حقیقت علم و ادراک ارائه شد، هویت عالم، به واسطه علم به معلوم، عین معلوم خواهد شد؛ چراکه نفس هر عالمی با پذیرفتن هر صورت علمی - اعم از معانی عقلی، خیالی یا صور محسوس و خیالی - عین آن صورت می‌شود یا به بیان دیگر نفس به واسطه آن صورت و معنا استکمال می‌شود و اشتداد و گسترش

می‌یابد (مطهری، ۱۳۸۷ «الف»، ص ۲۵۱). باید دقت کرد که در اینجا «استکمال» به معنای دارای چیزی شدن به واسطه اتحاد با معلوم نیست، بلکه - فراتر از این امر - به معنای عین معلوم شدن است و میان دارای چیزی شدن و چیزی شدن فرق است (مطهری، ۱۳۸۷ «ب»، ص ۳۴۱).

شایان ذکر است «اتحاد»، خود امری دارای مراتب است و میزان هویت‌یابی عالم از علمی که به دست می‌آورد، وابسته به شدت اتحادی است که با معلوم خود دارد. اگر اتحاد عالم با معلومش از اتحادی ضعیف فراتر نرود، صبغه‌پذیری هویت او از آن معلوم، کم و قابل زوال خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱۴، ص ۷۴)، اما اگر این اتحاد، به مرز وحدت و فوق وحدت - یعنی «فنا» - برسد، هویت عالم عین معلوم خواهد شد.

اثبات وجود حقیقی جامعه، با استناد به اصل «اتحاد علم، عالم و معلوم»

با عنایت به تقریری که از اصل اتحاد علم، عالم و معلوم ارائه شد، می‌توان مقدماتی برهانی را تدارک دید که براینند آن، اثبات وجود حقیقی جامعه است. مقدمات این برهان بدین شرح است:

۱. هر انسانی به واسطه ادراک هر یک از مراتب معنایی یا علم به صور ادراکی، با آن معنا یا صورت، متحد شده و به وزن شدت اتحادی که با آن معنا یا صورت پیدا می‌کند، هویتش با آن معنا یا صورت ادراکی ساخته می‌شود.
۲. معانی و صور ادراکی مجردند و در مجردات، تزامم راه ندارد؛ ازاین‌رو اتحاد چند انسان با یک معنا یا یک صورت ادراکی بلامانع است. پس معانی و صور ادراکی گوناگون، معلوم و معروف افراد مختلف قرار می‌گیرند.
۳. اتحاد با معانی مشترک، اندیشه‌های مشترک و واحدی در پی دارد و اندیشه‌های مشابه، الزامات عملی و ملموس مشترک به همراه دارند؛ بدین‌سان معانی مشترک - اعم از معانی عقلی یا خیالی - در صورت شدت اتحاد و رسوخ در جان آدمیان، الزامات

خود را بر زندگی فردی و اجتماعی آنها تحمیل کرده و انسان‌ها به واسطه وحدتی که از مسیر آگاهی و اراده خود با آن معانی می‌یابند، لایه‌های ظاهری و باطنی حیات فردی و اجتماعی‌شان را - اعم از عقاید، خلیات، گرایش‌ها، آرمان‌ها، آداب، اعمال، کنش‌ها، نمادها و... - مطابق با هویت معنایی گفته‌شده سامان می‌دهند.

پس با ادراکات و معانی مشترک، نقطه پیوند و وحدت هویتی انسان‌ها آغاز می‌شود و با فروکاستن یک نظام معنایی در ساحت‌های گوناگون زندگی آنها، پیوندشان فزون‌تر گشته و تکثر هویتی آنها، لحظه به لحظه به سوی وحدت رهسپار می‌شود.

۴. با اثبات وجود روح و نفس واحد برای جماعتی از انسان‌ها، وجود حقیقی جامعه اثبات می‌شود؛ چراکه مجموعه‌ای از عناصر که هویت‌های مستقل و جدا از یکدیگر داشته‌اند، به واسطه معانی واحد، روح و نفس مشترکی به دست آورده‌اند که همه آنها را زیر لوای خویش گرد آورده است. درحقیقت آن معانی، نقطه اتصال و پیوند حقیقی عناصر پراکنده‌ای شده‌اند که اکنون در ذیل یک نفس جمعی واحد زیست می‌کنند. افراد یادشده واسطه‌ای برای تنزل و ظهور یک نظام معنایی در یک جهان اجتماعی شده‌اند و آن معانی که در نفس الامر خود، ثابت، مجرد، فرازمانی و فرامکانی‌اند، به واسطه اتحاد با نفوس این افراد، در یک قلمرو مکانی و در مقطعی از تاریخ بشری هبوط کرده و فرصت ظهور و تجلی می‌یابد.

اتحاد نفوس و نوع ترکیب آنها

بر پایه برهانی که اقامه شد، باید نوع ترکیب جامعه را ترکیب اتحادی و حقیقی دانست. ترکیبی که تفاوت‌هایی با مرکب‌های حقیقی دیگر دارد و بهترین تعبیر برای این نوع ترکیب، «ترکیب فرهنگی» است. درحقیقت ترکیب میان افراد جامعه، ترکیب روح‌ها، اندیشه‌ها، عواطف و اراده‌هاست، نه ترکیب تن‌ها و اندام‌ها (مطهری، ۱۳۸۶: «ب»)، ص ۳۳۷؛ همچنان‌که در ترکیب‌های حقیقی دیگر، عناصر اولیه پیش از ترکیب، هر کدام پیش از تشکیل مرکب، صورت نوعیه مختص خود دارند و پس از ترکیب با یکدیگر،

صورت نوعیه مشترکی پیدا می‌کنند، انسان‌ها نیز با حضور در متن یک مرکب حقیقی، هویت جدیدی یافته و تحت روح جمعی واحدی زیست می‌کنند. به عبارتی در این ترکیب فرهنگی، مانند هر ترکیب حقیقی دیگری اجزا در یکدیگر فعل و انفعال و تأثیر حقیقی داشته و هر کدام به عنوان «ماده پذیرنده صورت نوعیه جمعی» عمل می‌کند. بر همین مبناست که در لسان قرآن و روایات، مفاهیمی چون حیات و مرگ، عمل، حساب و نامه عمل*** برای جوامع و امت‌ها ذکر شده و این مفاهیم، نه به شیوه مجاز، بلکه حقیقتاً بیان شده‌اند. صورت زمینی جامعه، صورتی متکثر است؛ چراکه در چهره افراد و انسان‌های به‌ظاهر مجزا از یکدیگر رخ می‌نماید؛ اما این کثرت، در دامان وحدتی نشسته و باطنی یکپارچه دارد. عناصر این واحد عینی که در این نشئه در قالبی متکثر سیر می‌کنند، همگی قلبی واحد دارند و هر انسانی دست، زبان، چشم و گوش آن باطن واحد و یکپارچه است که در پس یک کثرت عددی مستور شده و در این نشئه، با اعضا و جوارح و قوای افرادی عمل می‌کند که با اختیار و اراده خود، زمینه تکوین و پیدایش آن را پدید آورده و با او وحدت و اتحاد یافته‌اند. اگر پرده و حجاب کثرت برداشته شود، هر عضو منفردی، خود را در آن کل واحدی که بدان تعلق دارد، خواهد یافت.

نکاتی چند درباره سنخ ترکیبی جامعه

درباره سنخ ترکیب جوامع انسانی، نکات فراوانی وجود دارد که به دو مورد از آنها - به فراخور بحث پیش رو - اشاره می‌شود:

۱. یکی از دلالت‌های ضمنی برهانی که برای اثبات وجود جامعه به عنوان یک مرکب حقیقی اقامه شد، آن است که تعریف جامعه را از آنچه در حوزه جامعه‌شناسی و

* وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ (اعراف: ۳۴).

** زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ (انعام: ۱۰۸).

*** كُلُّ أُمَّةٍ تَدْعِي إِلَى كِتَابِهَا (كهف: ۴۹).

علوم اجتماعی رایج است، متمایز می‌کند. معمولاً در معنای رایج جامعه «رابطه میان افراد و حضورشان در یک ظرف مکانی و محدوده جغرافیایی»، مستور و نهفته است و درحقیقت، روابط میان افراد در عرض یکدیگر، بستر شکل‌گیری یک جامعه می‌شود. اما برهانی که وجود جامعه بدان ثابت شد، تشکیل جامعه به واسطه تکیه آن بر روابط عرضی افراد را به روابط عمودی افراد با سلسله‌معانی تبدیل می‌کند و مناط شکل‌گیری یک جامعه را - نه ارتباط میان افراد، بلکه رابطه و اتحاد آنها با سلسله‌معانی‌ای که حضوری ثابت و مجرد در ورای آنها دارد، معرفی می‌کند.* بدین‌سان معنای جامعه در این برهان از مرزهای زمانی و مکانی عبور کرده و حقیقت جوامع، امری فراتاریخی و فراجغرافیایی تبیین می‌شود.**

البته تأثیر اعدادی زمان و مکان و شرایط محیطی در کیفیت ارتباط و اتحاد انسان‌ها با معانی مختلف، امری انکارناشدنی است و از این‌روست که اغلب، اهالی یک سرزمین و

* البته این حضور ثابت معانی مجرد در ورای وجود انسان‌ها، ناظر به معانی و حقایقی است که حقایق و نه معانی باطلی که نفس‌الامری فراتر از نفوسی ندارند که خالق و مبدع آن معانی باطل و خیالی هستند. با وجود این، نفس‌الامرنداشتن معانی و صورت‌های ادراکی باطل، مانع از این نمی‌شود که این معانی باطل، نتوانند محور تشکیل یک فرهنگ و جامعه شوند و زمینه اتحاد انسان‌های مختلف با آنها از میان برداشته شود؛ زیرا این معانی خیالی و باطل، پس از جعل و خلق از سوی انسان‌های مختال، صورتی مجرد و ثابت پیدا می‌کنند و می‌توانند محور اتحاد افراد مختلف با یکدیگر شوند؛ توضیح آنکه معانی خیالی در موطن خیال متصل انسانی که جاعل و خالق آنهاست، وجودی مجرد و ذهنی می‌یابد و از آنجاکه هویت مثالی و خیالی همه انسان‌ها، در عالم خیال منفصل (عالم برزخ) وجود دارد، معانی خیالی مذکور نیز به تبع وجود مثالی انسان جاعل و خالق این معانی، در عالم خیال منفصل نیز مجال حضور می‌یابند و می‌توانند محور اتحاد انسان‌های مختلف با یکدیگر و شکل‌گیری یک فرهنگ باطل شوند. در این حالت، درحقیقت افراد مختلف با نفس انسانی متحد می‌شوند که خالق و جاعل این معانی باطل خیالی است و شخص مذکور، منصب امامت و پیشوایی اهالی آن فرهنگ را بر دوش می‌کشد.

** روایات فراوانی درباره ارتباط و اتصال ارواح مؤمنان و همچنین ارواح کافران به یکدیگر وارد شده و بر فرازمانی و فرامکانی بودن حقیقت جوامع دلالت دارد. در اینجا به یک روایت اشاره می‌کنیم: هنگامی که سپاه امیرالمؤمنین علیه السلام در جنگ جمل به پیروزی رسید، یکی از اصحاب حضرت خطاب به ایشان چنین گفت: «دوست داشتیم برادرم اینجا بود تا ببیند خدا چگونه شما را بر دشمنانتان نصرت بخشید. حضرت در پاسخ فرمود: برادرت دوستدار ماست؟ گفت: آری. حضرت پاسخ داد: پس با ما بوده است. مردمانی هم که هنوز در پشت پدران و رحم مادرانند [و با ما هم عقیده و همدل‌اند]، در این کارزار با ما هستند. مردمی که گردش روزگار آنان را روی کار خواهد آورد و ایمان بدان‌ها نیرومند می‌گردد» (نهج البلاغه، خطبه ۱۲).

مردمان یک روزگار، در گرایش یکدیگر به نظام‌های معنایی مشترک مؤثرند و عموماً اطلاق معنای «جامعه» به گونه‌ای که از این برهان مستفاد است، برای آنچه در ادبیات جامعه‌شناسی بدان «جامعه» می‌گویند، نیز صحیح خواهد بود. از همین رو مسائلی چون ارتباطات انسانی و نهادهای اجتماعی که همگی در زمرهٔ معادلات و زمینه‌سازان ارتباط و اتحاد انسان‌ها با معانی مختلف هستند، در نظریهٔ فرهنگی صدرایی نیز اهمیت خواهد داشت و محور تبیین‌ها و تحلیل‌های مختلفی قرار خواهد گرفت (ر.ک: لبخندق، ۱۳۹۴، ص ۱۶۱-۵۵۳)؛ ولی این مسئله از شأن معبودن عوامل یادشده نمی‌کاهد و تأثیر آنها را امری قطعی و تخلّف‌ناپذیر توصیف نمی‌کند؛ از این روست که بسیاری از انسان‌هایی که در یک خطه و یک زمان نشو و نما می‌کنند، متعلق به نظام‌های معنایی متفاوت‌اند یا تعلق خاطرشان به معانی گوناگون، با شدت و ضعف روبه‌روست. مرزبندی هویتی افراد درون یک قلمرو جغرافیایی و تقابل میان آنها که نتیجهٔ تقابل میان نظام‌های معنایی آنهاست، امری است که اشعار به همین نکته دارد که مناط اصلی و حقیقی تکون یک فرهنگ و یک جامعه (امت)، حقایق و معانی‌ای هستند که صورتی مجرد و فرازمانی و فرامکانی دارند، نه روابط عرضی و کنش‌های متقابل افراد با یکدیگر. روایت‌های پی‌درپی قرآن از اصحاب و یاران انبیا که در سرزمین‌های خود، اغلب در اقلیت و تنگنا بوده‌اند، مؤیدی بر همین مسئله است.

۲. جامعه مرکبی است که از ترکیب روح و جان انسان‌ها از مسیر پیوند با معانی شکل می‌گیرد و از آنجاکه عناصر این مرکب، مجرد تام نیستند و بعد جسمانی و مادی دارند، جامعه نیز ساحت جسمانی و مادی دارد. پس می‌توان برای جامعه روح و کالبدی در نظر گرفت. روح و نفس هر جامعه، نظام معنایی‌ای است که بر او حاکم است. اما جسم و کالبد او چیست و چه ویژگی‌هایی دارد؟

بر خلاف سایر مرکبات مادی که ساحت جسمانی پیوسته و واحدی دارند، نمی‌توان قالب و کالبد جسمانی منسجم و واحدی برای جوامع در نظر گرفت. قالب مادی و جسمانی جوامع همان بدن‌های متفرق و متکثر افراد انسانی است که در ذیل آن جامعه زندگی می‌کنند.

هستی و چیستی فرهنگ (تعریف فرهنگ)

در اغلب تعریف‌های ارائه‌شده از فرهنگ، بر مشترک‌بودن این پدیده میان اهالی یک جمع یا جامعه تأکید شده است (اسمیت، ۱۳۸۷، ص ۱۵-۱۶)؛ به بیان دیگر فرهنگ همان صورت جمعی و امر مشترکی معرفی شده که عناصر یک جامعه را همسو و همگون می‌کند. این مطلب بدین سو رهنمون می‌سازد که بر پایه تفسیر صدرایی از هویت و حقیقت جامعه، فرهنگ را باید همان نفس و روح واحدی دانست که عامل وحدت عناصر یک جامعه شده و موجب شکل‌گیری یک مرکب حقیقی اجتماعی می‌شود. بنابراین «جامعه» اعم از کالبد جسمانی و بدن‌های متکثر اجزایش (انسان‌ها) و روح و نفس مجرد حاکم بر آن - نظام معنایی مشترک - خواهد بود و در مقابل، فرهنگ، صرفاً ساحت مجرد این حقیقت کلی را تشکیل می‌دهد. البته میان ساحت مجرد جامعه که همان فرهنگ جامعه باشد و میان ساحت متکثر جسمانی آن ترابط و تضادهایی وجود دارد که این مقاله در ادامه متولی روشن‌شدن ابعادی از این موضوع است.

با این تعبیر، وجود حقیقی فرهنگ، اثبات‌شده قلمداد می‌شود؛ زیرا پیش از این هستی این روح واحد - یعنی نظام معنایی مشترک افراد - به اثبات رسید. درنهایت فرهنگ را در تعریفی مختصر می‌توان چنین معرفی کرد: «فرهنگ، نظام معنایی تنزل‌یافته به عرصه زیست‌جهان جمعی از انسان‌هاست».

جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس و تأثیر متقابل مناسبات جسمانی و روحانی انسان

پس از اثبات وجود حقیقی جامعه و نیز پس از تبیین این مسئله که جامعه نیز همانند نفوس انسانی، دارای کالبدی است و همچنین روحی مجرد دارد که همان فرهنگ است، یکی از مسائل فلسفی‌ای که درباره این موجود حقیقی رخ می‌نماید، شرح و تحلیل چگونگی حدوث و بقای آن است. درباره نفوس انسان‌ها، تحلیل و تبیین

ملاصدرا از چگونگی حدوث و بقای آنها، در قاعده مشهوری با نام «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس» عرضه شده است. مدعای این نوشتار آن است که جوامع نیز حدوث و بقایی همانند حدوث و بقای نفوس انسانی دارند و می‌توان از آن، با عنوان حدوث جسمانی جوامع و بقای فرهنگی آنها یاد کرد. پیش از بحث از معنای حدوث جسمانی جوامع و بقای فرهنگی آنها، لازم است جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس تبیین شود.

تا پیش از ملاصدرا درباره رابطه روح و جسم، دو نظر اصلی وجود داشت. پاره‌ای به خلق و جعل جداگانه روح و جسم معتقد بودند؛ به گونه‌ای که روح پیش از جسم آفریده شده و در جهانی دیگر حضور داشته و پس از جسم و حدوث آن، روح بدان افاضه گشته است. این دیدگاه را /فلاطون و اتباعش پذیرفته‌اند. دیدگاه دوم که مربوط به /ارسطو و پیروان اوست و بسیاری از حکمای مشاء - مانند /ابن سینا - نیز آن را پذیرفته‌اند، آن است که نفس انسان در عین مجرد بودن، همزمان با بدن پدید آمده و به آن تعلق می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۳۱۸-۳۱۹). بر اساس این دیدگاه، جسم و روح، هر کدام به جعل و آفرینشی مجزا خلق می‌شوند؛ ولی این خلق و حدوث، معیت داشته و هر دو با هم خلق و به یکدیگر می‌پیوندند. بنا بر این دیدگاه، نفس انسان، روحانیة الحدوث و البقا است.

ملاصدرا با ذکر مشکلات فراوان هر دو نظریه - بنا بر مبانی حکمی خود - نظریه سومی مبنی بر جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس ارائه داد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰، ص ۸۸-۸۹). بر این اساس رابطه جسم و روح در بستر زمان بدین گونه توجیه می‌شود که نفس در مقام حدوث، در مرتبه جمادی و جسمانی حادث می‌شود. ماده اولیه وجود انسان در هنگام حدوث، قابلیت و استعداد صعود به سوی مراتب عقلی و فوق عقلی را دارد؛ به تعبیری جسم انسان در هنگام حدوث، راقی‌ترین و لطیف‌ترین صورت مادیات را داشته و در آغاز راه روحانیت و تجرد و در پایان مسیر مادیت قرار دارد (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۰) این ماده اولیه، در خلال حرکت جوهری، به تدریج، صور عنصری، نباتی و حیوانی را سپری کرده، سپس به مرحله‌ای از تجرد می‌رسد که

«نفس انسانی» نام دارد. پس نفس، حرکت خود را با حدوث جسمانی آغاز می‌کند و به روحانیت و تجرد بقا می‌یابد (همان، ج ۳، ص ۴۶۲).

حدوث جسمانی جوامع و بقای فرهنگی آنها

حدوث جسمانی جوامع و بقای فرهنگی آنها، مبحث بسیار مهمی در جامعه‌شناسی متعالیه و نظریه فرهنگی صدرایی است که برخی از اندیشوران، آن را در لفافه - نه به صراحت - و البته با تقریری خاص که قابل نقد و ارزیابی است، مطرح کرده‌اند. شهید مطهری در تبیین چگونگی شکل‌گیری جوامع و بقای آنها، فرایند شکل‌گیری و بقای جوامع را به حدوث و بقای نفس انسان تشبیه کرده، از خلال این تشبیه، نتیجه می‌گیرد که نطفه جامعه، با «نهاد اقتصاد» بسته می‌شود؛ چه آنکه از نظر ایشان، نهاد اقتصاد، معادل ساحت جسمانی و حیوانی انسان در قلمرو جامعه است و همچنان‌که نفس انسان در هنگام حدوث، با ابعاد جسمانی و حیوانی بالفعل و ابعاد روحانی و انسانی بالقوه‌ای قرین است، جامعه نیز در هنگام تولد، مسیر صیوروت خویش را با نهادهای اقتصادی آغاز می‌کند و در ادامه، ابعاد فرهنگی و معنوی جامعه طلوع می‌کند. همچنین میان نهادهای اقتصادی که به گونه‌ای به ساحت حیوانی و مادی انسان مربوط هستند و میان نهادهای معنوی و فرهنگی، تعامل و ارتباط متقابل وجود دارد؛ همچنان‌که میان بدن و نفس انسان رابطه متقابل وجود دارد؛ همان‌گونه‌که شهید مطهری در این باره می‌فرماید:

سیر تکاملی انسان از حیوانیت آغاز می‌شود و به سوی انسانیت کمال می‌یابد. این اصل، هم درباره فرد صدق می‌کند و هم درباره جامعه. انسان در آغاز وجود خویش، جسمی مادی است؛ با حرکت تکاملی جوهری، به روح یا جوهر روحانی تبدیل می‌شود. «روح انسان» در دامن جسم او زاییده می‌شود، تکامل می‌یابد و به استقلال می‌رسد. حیوانیت انسان نیز به منزله لانه و آشیانه‌ای است که انسانیت او در او رشد می‌یابد و متکامل می‌شود.

همان‌طور که خاصیت تکامل است که موجود متکامل، به هر نسبت که تکامل پیدا می‌کند، مستقل و قائم به ذات و حاکم و مؤثر بر محیط خود می‌شود، انسانیت انسان - چه در فرد و چه در جامعه - به هر نسبت تکامل پیدا کند، به سوی استقلال و حاکمیت بر سایر جنبه‌ها گام بر می‌دارد... تکامل جامعه نیز عیناً به همان صورت رخ می‌دهد که تکامل روح در دامن جسم و تکامل انسانیت فرد در دامن حیوانیت او صورت می‌گیرد. نطفه جامعه بشری، بیشتر با نهادهای اقتصادی بسته می‌شود. جنبه‌های فرهنگی و معنوی جامعه، به منزله روح جامعه است. همان‌طور که میان جسم و روح، تأثیر متقابل هست، میان روح جامعه و اندام آن - یعنی میان نهادهای معنوی و نهادهای مادی آن - چنین رابطه‌ای برقرار هست. همان‌طور که سیر تکاملی فرد، به سوی آزادی و استقلال و حاکمیت بیشتر روح است، سیر تکاملی جامعه نیز چنین است؛ یعنی جامعه انسانی، هر اندازه متکامل‌تر بشود، حیات فرهنگی [آن]، استقلال و حاکمیت بیشتری بر حیات مادی آن پیدا می‌کند (مطهری، ۱۳۸۶ «الف»، ص ۲۶-۲۷).

تحلیل فوق از شهید مطهری نکته‌های فراوانی را در خود جای داده است که به نظر، برخی از آنها را می‌توان نقد کرد. اینکه میان نهادهای سطوح گوناگون جوامع، رابطه متقابل وجود دارد، نکته درستی است. اینکه جوامع، هر چه متکامل‌تر و متعالی‌تر شوند، قدرت استقلال و احاطه بر الزامات و اقتضائات نهادهای مختلف - از جمله نهاد اقتصاد - را پیدا می‌کنند، نیز سخن متینی است؛ ولی اینکه نطفه جوامع با نهادهای اقتصادی بسته می‌شود، به نظر قابل نقد است و جای درنگ دارد. توضیح آنکه اگر حتی شکل‌گیری جامعه را حاصل زندگی اجتماعی بدانیم و وجود جامعه را بر پایه ارتباط انسان‌ها با یکدیگر برشمیریم، که ظاهراً پیش‌فرض شهید مطهری نیز چنین امری است، باید توجه داشت که اساساً انسان‌ها، هنگامی به سوی نهادسازی و تدارک سازوکارهای زندگی جمعی می‌روند که به بلوغ فکری و ذهنی رسیده باشند. به عبارتی اگرچه انسان‌ها از بدو آفرینش، نیازمند ارتباط با هم‌نوعان خویش‌اند، ولی سنخ ارتباط آنها با

هم‌نوعانشان در مقاطع طفولیت و کودکی، ارتباطی بسیط و از روی غریزه است. به تدریج و با رشد فکری و ذهنی و با کسب آگاهی از مزایا و ضرورت‌های زندگی جمعی، انسان‌ها به سوی ارتباط آگاهانه با هم‌نوعان سوق یافته و در فرایندی پیچیده، الزامات و اقتضائات حیات اجتماعی مانند تأسیس نهادهای اجتماعی را دنبال می‌کنند. در این مقطع از حیات که انسان‌ها به بلوغ فکری و ذهنی رسیده‌اند، تنها نیازهای مادی و طبیعی آنها نیست که به فعلیت می‌رسند و الزام‌هایی را در زندگی اجتماعی رقم می‌زند. به بیان دیگر مقطعی که در آن، انسان به تکامل و بلوغی می‌رسد که توان نهادسازی با همیاری دیگر انسان‌ها را دارد، مقطع و دوره‌ای از حیات اوست که همه مراتب نیازها و گرایش‌های او مرتبه‌ای از فعلیت را یافته‌اند؛ بنابراین دلیلی وجود ندارد که در این مقطع، نخست نهادهای اقتصادی را تشکیل دهد و پس از آن، به تشکیل نهادهای دیگر اجتماعی مبادرت ورزد؛ همچنان‌که شواهد تاریخی موثقی نیز ارائه نشده که در دوره‌های مختلف تاریخ، تقدم نهادهای اقتصادی نسبت به دیگر نهادهای اجتماعی را نشان دهد.

البته ممکن است این تحلیل شهید مطهری از این زاویه مورد توجه و تأیید قرار گیرد که انسان در سلسله‌مراتب نیازهای خود، در درجه نخست در پی تأمین نیازهای مادی است و آن‌گاه که این نیازها تأمین شد، به تأمین نیازهای معنوی می‌پردازد و از این رو بر پایه این تحلیل، حدوث جوامع با نهادهای اقتصادی، امری منطقی و طبیعی خواهد بود، زیرا برخی از فرازهای شهید مطهری بر این تفسیر دلالت دارد:

مولوی می‌گوید: «آدمی اول اسیر نان بود» و حرف درستی هم هست. [حدیث] «مَنْ لَا مَعَاشَ لَهُ لَا مَعَادَ لَهُ» نیز چنین مطلبی است. البته نه اینکه یک قاعده کلی باشد، ولی به‌طور تقریبی اکثریت می‌شود این سخن را گفت. یا بگوییم اصل اول در انسان این است که انسان باید شکمش سیر باشد و مسکنی داشته باشد؛ همین‌هایی که با پول می‌شود آنها را تهیه کرد و با پول، قابل معاوضه است - یعنی مادیات - باید درست بشود. بعد که اینها درست شد، آن‌وقت به اصطلاح، دل و دماغ برای انسان پیدا می‌شود (همو، ۱۳۸۸، ص ۹۱).

همچنان‌که از این فراز از سخنان شهید مطهری روشن است، ایشان نیز بر عمومیت‌نداشتن این قاعده (قاعدهٔ تقدم نیازهای اقتصادی بر دیگر نیازها) تصریح می‌کند و آن را از نصاب یک قاعدهٔ فلسفی که بتواند جسمانیة‌الحدوث بودن جامعه را توجیه کند، می‌اندازد؛ ضمن اینکه همین حد از تأیید صورت مسئله نیز برای هر جامعه و هر فرهنگی پذیرفته نیست و اساساً «پیام وحی» به عنوان حجت بیرونی و «فطرت الهی انسان» به عنوان حجت درونی، انسان را به این سو رهنمون می‌سازند که نوع رویارویی آنها با نیازهای اقتصادی، نباید به گونه‌ای باشد که آن نیازها سرلوحهٔ تمام گرایش‌های دیگر انسان قرار گیرند؛ بدین معنا که تا نیازهای اقتصادی و مادی تأمین نشوند، نوبت به نیازهای معنوی نمی‌رسد. این مسئله را شهید مطهری نیز در مواضع دیگری بیان کرده است:

شکی نیست که تنها ماده، محرک بشر نیست. اکثریت بشر در درجهٔ اول به دنبال مادیات می‌روند و موضوع «دانش و آزادی و دین و مروت - این همه را بندهٔ درم نتوان کرد»، برای عدهٔ بسیار معدودی مطرح است. افرادی مثل علی علیه السلام چند تا بیشتر نبوده‌اند. ولی هدف ادیان این است که به مردم نشان بدهند که اگر فقط مادیات سرلوحه و محرک در زندگی باشد، نتیجه‌اش این نکبت و کشتار موجود است. اگر سعادت می‌خواهید، راهش این است (همو، ۱۳۸۱، ص ۳۷۳).

فارغ از همهٔ این مباحث، یادآوری این نکته نیز خالی از لطف نیست که برخی اندیشوران و حکیمان دیگر، بر مبدأ بودن نهادهایی غیر از نهاد اقتصاد در تولد و شکل‌گیری جوامع تصریح کرده‌اند. از جمله علامه طباطبایی که آغاز حیات اجتماعی را با نهاد خانواده معرفی می‌کند. به تعبیری ایشان آشکارا بر حدوث جوامع با تکیه بر نهادی غیر از نهاد اقتصاد تأکید می‌کند:

اولین اجتماع و گردهمایی که در بشر پیدا شده، گردهمایی منزلی از راه ازدواج بوده، چون عامل آن یک عامل طبیعی بوده است که همان جهاز تناسلی - که زن و مرد هر کدام جهاز تناسلی مخصوص به خود را دارند - است و این خود

قوی‌ترین عامل است برای اینکه بشر را به اجتماع خانوادگی وادار نماید؛ زیرا معلوم است که این دو دستگاه، هر یک بدون دیگری به کار نمی‌افتد. بر خلاف مثلاً جهاز هاضمه که اگر فرض کنیم در محلی و زمانی یک فرد انسان، تک و تنها باشد، می‌تواند با جویدن برگ و میوه درختان تغذی کند، ولی نمی‌تواند به‌تنهایی فرزندی از خود منشعب سازد و همچنین دستگاه‌های دیگری که در بدن انسان تعبیه شده، برای به‌کارآفتادنش، نیازی به انسان‌های دیگر ندارد و تنها جهاز تناسلی است که باید در بین دو نفر مشترکاً به کار بیفتد، دو نفر از جنس مخالف، یعنی یک مرد و یک زن (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۱۴۵).

ابتنای شکل‌گیری نهاد خانواده بر غریزه جنسی، بر غیراقتصادی‌بودن نهاد خانواده دلالت دارد که نیاز و گرایشی فراتر از نیازهای طبیعی و مادی است؛ البته شهید مطهری در تبیینی خاص و با تکیه بر «قابل مبادله‌نبودن همسر»، غیراقتصادی‌بودن نهاد خانواده را تأیید می‌کند؛ بنابراین نمی‌توان همسریابی و تشکیل خانواده را بخشی از کنش اقتصادی انسان‌ها برشمرد و دوباره حکم به حدودت جامعه با نهادهای اقتصادی داد:

مکتب مارکس این نیست که تاریخ را مادی می‌داند، بلکه این است که تصریح می‌کند به «اقتصاد»؛ یعنی خواسته‌هایی که قابل مبادله است. چیزهایی را زیربنا قرار می‌دهد که در قلمرو مالکیت و دارایی شخص قرار می‌گیرد. آنچه در قلمرو مالکیت قرار می‌گیرد و آنچه دارای ارزش اقتصادی است. شاخصهٔ مکتب مارکس این جهت است؛ نه تنها مادی‌بودن تاریخ... زن و فرزند، از مسائلی است که جزو دارایی قرار نمی‌گیرد. مسائلی جزو دارایی است که مطلوبیتشان برای بشر، مطلوبیت نوعی باشد؛ یعنی انسان «مثل» این چیز را می‌خواهد نه «شخص» آن را. چگونه؟ فرض کنید که انسان یک انگشتر طلا می‌خواهد و خیلی دوست دارد [که آن را داشته باشد]، ولی هیچ‌گاه عشق آدمی به شخص این انگشتر تعلق نمی‌گیرد. اگر یک انگشتر دیگری، صددرصد مثل این پیدا بشود، برایش تفاوت نمی‌کند که این یکی [را داشته] باشد یا آن یکی. اگر انگشتری بهتر از این پیدا بشود، قطعاً این را می‌دهد و آن را می‌گیرد... اما هیچ‌وقت آدمی، بچهٔ خودش را روی این حساب دوست ندارد؛ یعنی انسان

همان شخص بچه خودش را دوست دارد. هیچ چیزی جانشین او نمی‌شود. اگر بروند بچه دیگری را بیاورند که خیلی از بچه او ترگل‌تر و ورگل‌تر، باهوش‌تر و بانمک‌تر هم باشد و بگویند این بچه را بگیر، بچه خودت را به ما بده، می‌گویند من فرزند خودم را می‌خواهم... در موضوع عشق نیز همین‌طور است... انسان می‌تواند طالب «کلی طبیعی مال» باشد، طالب «کلی طبیعی اتومبیل» باشد، ولی نمی‌تواند عاشق «کلی طبیعی زن» باشد... اصلاً عشق، به «شخص» تعلق می‌گیرد؛ یعنی حکم یک پیوند مادی را دارد که باید شخصش موجود باشد و میان این شخص و آن شخص، پیوند برقرار بشود. به همین دلیل است که نه زن جزو دارایی مرد است و نه مرد جزو دارایی زن، پیوند شخصی است... پس غلط است اگر ما بگوییم «زن»، جزو مسائل اقتصادی است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۱، ص ۳۷۰-۳۷۲).

بنا بر نقدهای متعددی که بر جسمانیة الحدوث بودن جامعه به معنای آغاز تولد آن با نهادهای اقتصادی بیان شد، روشن است که حدوث جسمانی جوامع و بقای فرهنگی آنها را باید در چارچوب دیگری معنا کرد.

برای تبیین معنای صحیح حدوث جسمانی جوامع، یکی از فروع مهم حکمت متعالیه را که خود ملاصدرا به صراحت بدان اشاره نکرده، ولی حکمای متأخر آن را پرورانده‌اند، به عنوان مقدمه ضروری بحث مطرح می‌کنیم. این مقدمه با نام «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن علوم و ملکات نفسانی، بلکه همه کمالات علمی و عملی انسان» از سوی برخی از حکمای متأخر بیان شده است (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۹۹). توضیح آنکه در هر شناخت و معرفتی - اعم از ادراکات حسی، خیالی و عقلانی - انسان در لحظه و در مکانی خاص به ادراکات فوق دست می‌یابد و به بیان دیگر، حدوث علم و معرفت در ظرف وجود انسان، از یک سو - از جانب نفس انسان که به جسم او تعلق گرفته - وابسته به زمان و مکان است و از سوی دیگر سپهر معانی، فرازمانی و مجرد است و آنچه از خزانه الهی در منطقه‌ای فرود می‌آید که یک پای در جانب ماده و پایی دیگر در جهان فراماده دارد، حدوثش جسمانی و بقایش روحانی

است؛ از این رو هر علمی - بلکه هر کمالی - برای انسان جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا است.

نکته مهم در فهم مسئله جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس و - به تبع آن - علم و عمل انسان، آن است که حدوث جسمانی و بقای روحانی، امری است که در همه مراحل زندگی این جهانی انسان تداوم و استمرار دارد و تنها به لحظه حدوث اولیه نفس در دنیا مربوط نیست؛ همچنان که در مکتب حکمت متعالیه، حرکت، عین حدوث و تجدد دانسته می شود و امر مادی و جسمانی، وجودش عین حدوث مستمر و همیشگی است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۲، ص ۲۴۳) و از این رو موجود متحرک و سیال، تدریجی الحدوث و البقا معرفی می شود (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱۱، ص ۲۸۷). انسان نیز که یک پا در عالم ماده و طبیعت دارد، نفسش در طلیعه تکون، حدوثی جسمانی دارد؛ ولی به تدریج و با طلوع بعد مجرد نفس، انسان، روحانیة البقا می شود. این، بدان معنا نیست که با بقای روحانی انسان، حدوث جسمانی اش به نقطه پایان رسیده است؛ بلکه این نفس روحانی، به عنوان فیض مستمری که در هر «آن» از خزانه الهی نازل می شود، حدوثی جسمانی دارد و این فیض مداوم، در ادنی مرتبه عوالم هستی، در قالب کالبد جسمانی ظاهر می شود. روح به واسطه پیوند با بدن، به گونه ای در گرو زمان و مکان قرار گرفته است و هنگامی که با مرگ - چه مرگ اختیاری و چه مرگ طبیعی - کاملاً از حصار بدن رها و مجرد شد، حدوث جسمانی مستمر او نیز به نقطه پایان خود می رسد و به تعبیری، در این لحظه، نفس از حرکت جوهری باز می ایستد. بر مبنای همین حدوث و بقای تدریجی و مدام است که رابطه متعکس جسم و روح و نفس و بدن در اندیشه حکمای دینی جای می گیرد و بر همین مبناست که می توان تأثیر لقمه حلال، طهارت نطفه و مناسبات دیگر مادی و جسمانی انسان را در نوع شناخت و اندیشه او، خلیات و در پایان سعادت و شقاوت وی تحلیل کرد:

حرکت جوهری، آثار تربیتی و اخلاقی فراوانی به دنبال می آورد؛ زیرا بر اساس این اصل، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن اخلاق اثبات می شود و از این طریق، تأثیر رفتار و اعمال و اثر ابعاد جسمانی در ملکات اخلاقی و ابعاد

روحانی به نیکی تبیین می‌شود. با حرکت جوهری، اثر معاش در معاد و تأثیر نحوه‌های مختلف تغذیه و زیست، در تربیت و تحولات روحی آشکار می‌گردد؛ زیرا بر اساس حرکت جوهری، همان غذای حلال یا حرام، با تحول جوهری به صورت ملکات و ابعاد روحانی انسان در می‌آید. اندیشه امروز انسان، چیزی جز تغذیه دیروز او نیست (همو، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۳۳۱).

با اشاره به این مقدمه می‌توان معنای حدوث جسمانی جوامع و بقای فرهنگی آنان را به شیوه درست تبیین کرد. وجود جامعه، به اتحاد چند انسان با سلسله‌معانی‌ای که در حکم روح واحد و نفس مشترک آنها قرار می‌گیرد، وابسته است. درحقیقت باید نقطه آغاز تولد و به تعبیر حکمی، لحظه حدوث یک جامعه را لحظه‌ای دانست که پیش از یک انسان با یک نظام معنایی متحد می‌شوند؛ حال چه این اتحاد از مسیر ارتباط افراد با هم‌نوعان تحقق یابد، چه از مسیرهای دیگر. چون اتحاد با معانی - یعنی علم و ادراک انسان‌ها - در لحظه و زمانی خاص و همچنین مکانی خاص رخ می‌دهد؛ از این روست که حدوث جامعه - یعنی لحظه تولد یک جامعه - حدوثی جسمانی خواهد بود؛ زیرا مادی بودن، معنایی جز محصورشدن در حصار مکان و زمان ندارد و هر آنچه به کلی از محدودیت‌های زمانی و مکانی رها شود، غیرمادی است؛ ولی هر آنچه به گونه‌ای در گرو زمان و مکان باشد، وجهه‌ای مادی خواهد داشت و جامعه که از یک سو - از جانب ارواح متعلق به بدن‌های انسان‌ها - وابسته به زمان و مکان است و از جانب دیگر - سپهر معانی - فوق زمانی و مجرد است، حدوثش نیز جسمانی است. در عین حال دوام چنین جامعه‌ای فرهنگی خواهد بود؛ یعنی تا زمانی که جمعی از انسان‌ها، در سایه و پناه نظام معنایی فرهنگ فعلی‌شان حرکت و سیر کنند، آن جامعه نیز تداوم خواهد داشت؛ اما به محض اینکه اهالی یک فرهنگ، از ذیل آن خارج شده و به نظام معنایی دیگری بپیوندند، جامعه پیشین، از پهنه جغرافیا و روزگار رخت بر بسته و جامعه جدیدی متولد خواهد شد؛ هرچند آثار وجودی دلدادگی و تقید به فرهنگ سابق، در صورت برزخی و آخرتی و در متن وجود آنها حاضر و باقی است و در عوالم بعد از دنیا بر آنها نمایانده خواهد شد. به تعبیری جامعه مبتنی بر فرهنگ پیشین، به

واسطه فرهنگ جدید مغایر با فرهنگ قبلی، صورت نوعیه جدیدی یافته که این صورت نوعیه جدید، معیار سنجش هویت او خواهد بود و همه داشته‌های علمی و عملی پیشین اهالی این جامعه، در ذیل آورده‌های علمی و عملی منطبق با فرهنگ جدید سنجیده خواهند شد. شاید بتوان موضوعاتی قرآنی چون «حبط اعمال»^{*} یا «محو سیئات با حسنات»^{**} را در این چارچوب فهم کرد. این جامعه جدید نیز - مانند جامعه قبلی - حدودی جسمانی و بقایی فرهنگی خواهد داشت.

بنا بر تحلیل ارائه شده، همه مؤلفه‌هایی که در تکون و تحول ساحت وجودی زمان مند و مکان مند انسان‌های یک جامعه - یعنی ابعاد جسمانی و مادی آنها - مؤثر است یا در آن ساحت تأثیر مشابهی دارند، در چگونگی تکون و تحول فرهنگ آن جامعه نیز تأثیر خواهند گذاشت.

حال اگر حدوث جسمانی جوامع و بقای فرهنگی آنها را بنا بر مشی غالب که تولد یک فرهنگ را در گرو تعامل انسان‌ها با هم‌نوعان و ورود یک معنا در زیست‌جهان اجتماعی از مسیر ارتباطات انسانی می‌داند، تحلیل کنیم، باید لحظه ابلاغ پیام یک انسان به دیگران و پذیرش محتوای آن پیام را از سوی آنها، لحظه حدوث جسمانی جامعه برشمیریم؛ چه آنکه پیام یادشده، دربردارنده معنایی است که در ذیل خود، یک فرهنگ را شکل می‌دهد؛ پس لحظه ابلاغ و انتقال آن پیام و دریافت و پذیرش آن از سوی دیگران، لحظه تولد یک فرهنگ در دل تاریخ است. برای نمونه جامعه نبوی، از زمان نخستین ابلاغ پیام وحی از سوی نبی مکرم اسلام ﷺ و تولد فرهنگ اسلام، تکون یافته و لحظه حدوث جسمانی این جامعه نیز همان مقطع تاریخی خواهد بود.

با تبیینی که از معنای حدوث جسمانی و بقای فرهنگی جوامع ارائه شد، اساساً هیچ دلیلی وجود ندارد که حدوث جوامع انسانی، با حادث شدن یک نهاد خاص توجیه شود؛ بلکه بسته به اینکه محتوای یک پیام و مختصات یک معنا چه باشد، ممکن است نهادهای گوناگونی در اولویت تولد قرار گیرند و هر جامعه‌ای، به تناسب

* وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ (بقره: ۲۱۷).

** انَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ (هود: ۱۱۴).

فرهنگی که بر آن حاکم است، بناکردن یک نهاد خاص اجتماعی را بر دیگر نهادها مقدم بدارد؛ زیرا به تصریح همه مورخان، پس از تشکیل مدینه‌النبی و مستقرشدن قدرت دینی در قالب حاکمیت حضرت رسول ﷺ در شهر مدینه، اولین بنای اجتماعی‌ای که ایشان تأسیس کرد، «مسجد قبا»، مرکز و محور هدایت و تدبیر امور جامعه اسلامی بود و پس از آن، از مسیر این مکان مقدس که با سیاستگذاری و شیوه حکمرانی آن حضرت، به نوعی وجهه نهادی پیدا کرد، همه امور سیاسی، اقتصادی، نظامی، اجتماعی و فرهنگی جامعه اسلامی، از سوی ایشان تدبیر می‌شد. * با تکیه بر سیره اجتماعی و سیاسی نبی مکرم اسلام ﷺ، روشن است که در فرهنگ اسلامی، نهاد اقتصاد، بر دیگر نهادها اولویت - حتی زمانی - ندارد، بلکه تأکید عملی بزرگان دین، آن است که نهاد اقتصاد و دیگر نهادهای مدنی، در پناه و در سایه نهادهای متعالی‌تر جای گرفته و رنگ و صبغه الهی یابند.

درآمدی بر دلالت‌های «حدوث جسمانی و بقای فرهنگی جوامع» در تحلیل حیات اجتماعی

در پایان این نوشتار و پس از اثبات وجود حقیقی جامعه و فرهنگ و نیز با اثبات حدوث جسمانی و بقای فرهنگی جوامع، لازم است یادآوری شود که همچنان‌که بر حدوث جسمانی نفس و بقای روحانی آن، فروع متعددی در حوزه نفس‌شناسی، معرفت‌شناسی و حتی حوزه‌هایی چون اخلاق و علوم تربیتی متفرع است، بر حدوث جسمانی جوامع و بقای فرهنگی آنها نیز فروع و نتایج گوناگونی متفرع است که بحث تفصیلی از آنها مجال دیگری می‌طلبد. بخش مهمی از این فروع را می‌توان در قالب اصل «تأثیر عوامل و زمینه‌های مادی و جسمانی مشابه و یکسان در چگونگی اقبال و ادبار افراد به نظام‌های معنایی (فرهنگ) مشابه» مندمج دانست. بر اساس این اصل، بستر

* برای آشنایی با سیاست پیامبر اسلام ﷺ درباره تأسیس مسجد به عنوان اولین نهاد اجتماعی جامعه اسلامی و چگونگی پیوندزدن نهادهای اجتماعی دیگر با نهاد مسجد (ر.ک: لبخند، ۱۳۹۲).

حکمی لازم برای فهم میزان تأثیر عواملی چون «شرایط اقلیمی و جغرافیایی مشابه»، «ساختارهای جسمانی و عوامل بیولوژیکی مشابه (نژاد، ژن، وراثت و...)» و «عوامل تأثیرگذار مشابه در ساختارهای جسمانی افراد، مانند سبک تغذیه مشابه، نظام طبی و بهداشتی یکسان» و... در چگونگی تکون و دگرگونی فرهنگ‌ها فراهم می‌شود. همچنین زمینه فهم و تحلیل «تأثیر مختصات نظام‌های خویشاوندی و هنجارها و احکام عمومی حاکم بر روابط جنسی» که تأثیر کاملی بر ویژگی‌های نطفه اولیه انسان‌ها دارند و نیز «تأثیر مختصات، هنجارها و احکام نظام‌های مالی و اقتصادی مشابه» که تأثیر تام در چگونگی تأمین رزق مادی و معاش افراد دارند، در اقبال و ادبار افراد به نظام‌های معنایی مشابه - فرهنگ‌های مشابه - فراهم می‌شود.

مسائل یادشده در زمره موضوعاتی هستند که در ادبیات فرهنگ‌پژوهی معاصر درباره آنها بحث شده است و با نام‌هایی چون «تأثیر متقابل جغرافیا و فرهنگ (جغرافیای فرهنگی) (Cultural geography)»،* «زیست‌شناسی اجتماعی (Sociobiology)»،** «مطالعات فرهنگی بدن» (ر.ک: ذکایی و امین‌پور، ۱۳۹۱)، «اقتصاد و فرهنگ» و... از آنها یاد می‌شود و البته نتایج مترتب بر این دیدگاه‌ها و مطالعات، در بسیاری موارد با آنچه از خلال پژوهش‌های مبتنی بر آموزه‌های حکمت اسلامی و معارف دینی به دست می‌آید، به‌طور کلی یا جزئی متفاوت خواهد بود. از طرفی سرخط کلی مسائل یادشده در بسیاری از منابع حکمی، قرآنی، روایی، طبی، اخلاقی و... جهان اسلام به ودیعه گذاشته شده و خوانش دوباره منابع یادشده از منظر فرهنگ‌پژوهی، بی‌گمان دستمایه بسیار گران‌بهایی برای تداوم پژوهش ذیل سنت اسلامی فراهم می‌آورد. در این مقام مجال اشاره به رهاوردهای نظریه‌های نوین حوزه علوم اجتماعی درباره مسائل و موضوع‌های یادشده نیست؛ اما درباره ذخایر معرفتی جهان اسلام در

* ر.ک: Terry G. Jordan, Terry G. Jordan-Bychkov, Lester Rowntree, The Human Mosaic: A Thematic Introduction to Cultural Geography, New York: Harper & Row, 1986.

** ر.ک: Edward O. Wilson, Sociobiology: The New Synthesis, Harvard: Harvard University Press, 2000.

موضوعات یادشده و صرفاً به منظور اشاره اجمالی به این مطلب که تفتن نسبت به مباحث اندیشوران دینی متقدم و متأخر می‌تواند افقی جدید در فهم مسائل حوزه فرهنگ بگشاید، به صورت گذرا به پاره‌ای از اشاره‌های مشعر به موضوعات یادشده از منظر بزرگانی چون فارابی، ابن‌سینا، علامه طباطبایی، امام خمینی، علامه حسن‌زاده‌آملی و شهید مطهری اشاره می‌شود.

ابن‌سینا در یکی از آثار حکمی خویش تصریح می‌کند که بخشی از خلیات و کنش‌های آدمی تابع مزاج جسمانی اوست (ابن‌سینا، ۲۰۰۷، ص ۱۹۷). در کلام سایر بزرگان حکمت - همچون علامه حسن‌زاده‌آملی - نه تنها خلیات و عادت‌های رفتاری، بلکه شیوه ادراک و فهم معارف و علوم نیز با کیفیت مزاجی افراد در ارتباط دانسته شده است (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۴) و نه صرفاً دریافت معانی و فهم معارف، بلکه کیفیت صورت‌بخشی به آن معانی توسط خیال و واهمه و چگونگی فروکاستن و تجسدبخشی به آن معانی در کالبد مفاهیم، صورت‌ها و گزاره‌های جزئی، همگی متأثر از شیوه و کیفیت مزاج و شرایط جسمانی انسان به شمار آمده است (همان، ص ۶۶۱-۶۶۲). افزون بر این، تأثیر شرایط جسمانی بر ابعاد هویتی انسان، تنها به لایه ادراکات یا بخش خلیات انسان اختصاص داده نشده و لایه‌های هویتی دیگر مانند حب و بغض‌ها و گرایش‌های سلبی و ایجابی انسان نیز به شدت از ویژگی‌های مزاجی آدمی تأثیر پذیرفته است. امام خمینی^ع در زمره بزرگانی است که پیوسته بر این مطلب تأکید می‌ورزد و حتی نسبت به تأثیر شرایط جسمانی بر اموری که جزو فطریات انسان به شمار می‌آیند - یعنی محبت به فضایل و نفرت از رذایل - نیز تأکید می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۹۱، ص ۱۴۱-۱۴۳ و ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۸۶-۱۸۷).

آنچه بیان شد، ناظر به تأثیر مناسبات جسمانی بر ساختار روحی و ابعاد هویتی انسان، اعم از اندیشه‌ها، انگیزه‌ها، خلیات، گرایش‌ها و... بود. حال اگر انسان‌هایی با ساختارهای جسمانی مشابه یافت شوند یا بدن آنها از عوامل مشابه و واحدی تأثیر بپذیرند، طبیعی است که زمینه برای شکل‌گیری ابعاد روحی و هویتی مشابه در آنها فراهم می‌شود و این، یعنی تأثیر پدیده‌های جسمانی در شکل‌گیری یک فرهنگ. این

مسئله را حکمای الهی تشخیص داده و بر آن صحنه گذاشته‌اند. /بن‌سینا در آغاز مهم‌ترین کتاب طبی‌اش، قانون، افزون بر اینکه برای هر شخص نوعی مزاج قائل است که این مزاج، مختصات و ویژگی‌های جسمانی او را تعیین می‌کند، به مزاج برای اقوام - مزاج فرافردی - نیز قائل هست و مزاج اشخاص را در ذیل و در قلمرو مزاج قومی و صنفی آنها ترسیم می‌کند و بر همین مبنا، افزون بر مزاج شخص، برای مزاج صنفی و قومی نیز اعتدال و عدم اعتدال در نظر می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۸۶، ص ۳۰۵-۳۰۶). امام خمینی^{علیه السلام} پس از آنکه تأثیر عوامل مادی‌ای چون طعام، نطفه، آب و هوا و... را در هویت و روح انسان‌ها بر می‌شمرد، برخی ویژگی‌های عام و فراگیر طبقاتی از جامعه را به اشتراک‌های غذایی و عادت‌های جسمانی مشترک آنها باز می‌گرداند (موسوی خمینی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۸۶-۱۸۷).

به تعبیری بنا بر مزاج مشابه اهالی یک قوم و جغرافیا، می‌توان از ارتباط مؤلفه‌هایی فرهنگی چون معارف و آموزه‌های مشترک، خلیقات، کنش‌ها و آداب مشابه و... با ویژگی‌های جسمانی و مزاجی مشابه اهالی یک جامعه سخن گفت. فارابی بر تأثیر ویژگی‌های جسمانی و مزاجی مشابه اهالی یک اقلیم جغرافیایی در تکون ظرفیت‌های معرفتی و فرهنگی مشابه، تصریح و تأکید دارد (فارابی، ۱۹۹۰، ص ۱۳۴-۱۳۵). علامه طباطبایی نیز بارها درباره تأثیر مؤلفه‌های جغرافیایی و ساختارهای جسمانی و بیولوژیک بر شخصیت افراد و نیز تأثیر ویژگی‌های جسمانی و جغرافیایی مشابه بر تکون مؤلفه‌های فرهنگی سخن گفته است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۷۳ و ج ۸، ص ۱۲۳-۱۲۶ و ج ۱۳، ص ۲۶۱-۲۶۳).

تأکید بر تأثیر توارث در انتقال بین نسلی رذایل و فضایل در افق تاریخ، مطلب دیگری است که علامه طباطبایی ناظر به پیوند ساختارهای جسمی انسان‌ها و ساختارهای فرهنگی جوامع از مسیر مسئله «وراثت» بیان می‌کند (همان، ج ۲، ص ۲۲۵). تأکید بر اصل «تطبیق موجود زنده با تحولات محیطی برای پاسخ به نیازهای جدید» که بیشتر ناظر به تغییر و دگرگونی‌های اقلیمی و جغرافیایی مد نظر قرار می‌گیرد، دیگر اصلی است که شهید مطهری در تحلیل پاره‌ای از تغییر و تحولات فرهنگی به کار

می‌گیرد و آن را مبنای نضج‌یافتن بخشی از عناصر فرهنگی جوامع انسانی در طول تاریخ بر می‌شمرد (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۶۶۵-۶۶۶).

موارد یادشده، تنها بخشی از سرخ‌هایی است که می‌توان در آثار بزرگان و حکیمان، ناظر به موضوع این نگاشته یافت و از همه مطالب یادشده می‌توان این نتیجه را گرفت که هرچه ویژگی‌های جسمانی و مزاجی انسان‌ها به یکدیگر نزدیک‌تر باشد، ظرفیت‌ها و استعدادهایی که در میان آنها مشترک و مشابه است نیز بیشتر خواهد بود؛ از این رو امکان شکل‌گیری فرهنگ‌های شبیه‌تر نیز در میان چنین افرادی بیشتر می‌شود.

این قاعده کلی می‌تواند زمینه را برای مطالعات اسلامی و مبتنی بر سنت حکمی درباره مسئله یادشده فراهم آورد و باب پژوهش دینی درباره تأثیر ساختارهای جسمانی جوامع و نیز پدیده‌های مؤثر در بدن‌های انسان‌ها را در تحولات فرهنگی و اجتماعی فراهم آورد؛ چنان‌که این مسیر در جهان غرب - و البته مبتنی بر مبانی فکری مغرب‌زمین - تا حدود زیادی طی شده است.

جمع‌بندی

موضوعاتی که در این مقاله مورد اشاره قرار گرفتند را می‌توان در سه سرفصل جمع‌بندی نمود:

اول، «واکاوی چیستی و هستی جامعه و فرهنگ» که با تکیه بر اصل «اتحاد علم و عالم و معلوم» صورت پذیرفت و منتج به اثبات وجود حقیقی جامعه و فرهنگ شد.

دوم، «واکاوی نحوه حدوث و بقاء جامعه» با استمداد از اصل صدرایی «جسمانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقاء بودن نفس». در این مسیر، حدوث جامعه، جسمانی و بقاء آن، فرهنگی تبیین شد و بیان شد که این مسئله برخلاف تفسیر برخی از بزرگان معاصر، به معنای تکون جامعه با «نهادهای اقتصادی» و تداوم حیات آن با «نهادهای فرهنگی» نیست، بلکه معرف و مبین «تأثیر زمینه‌های مادی و جسمانی مشابه بر نحوه تکون و تحول فرهنگ‌ها» است.

سوم، «بررسی دلالت‌های حدوث جسمانی جوامع و بقاء فرهنگی آن‌ها» در علوم اجتماعی که از آن دست می‌توان به بسترسازی برای مطالعه پیرامون تأثیرپذیری فرهنگ‌ها از «شرایط اقلیمی و جغرافیایی مشابه»، «ساختارهای جسمانی و عوامل بیولوژیکی مشابه (نژاد؛ ژن؛ وراثت و...)»، «عوامل تأثیرگذار مشابه در ساختارهای جسمانی افراد مانند سبک تغذیه مشابه، نظام طبّی و بهداشتی یکسان»، «نظام‌های خویشاوندی و هنجارها و احکام عمومی حاکم بر روابط جنسی»، «مختصات، هنجارها و احکام نظام‌های مالی و اقتصادی مشابه» و... اشاره کرد. این موضوعات در دانش مدرن ذیل عناوینی چون «جغرافیای فرهنگی»، «زیست‌شناسی اجتماعی»، «مطالعات فرهنگی بدن»، «اقتصاد و فرهنگ» و... مورد بررسی قرار می‌گیرند و نتایج به‌دست‌آمده در این مقاله، راه را بر خوانش مبتنی بر حکمت اسلامی از این مسائل هموار می‌سازد.

منابع و مأخذ

- * قرآن کریم.
- ** نهج البلاغه.
۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ رساله احوال النفس؛ پاریس: دار بیبلیون، ۲۰۰۷م.
 ۲. _____؛ قانون در طب؛ ترجمه علیرضا مسعودی؛ ج ۱، کاشان: نشر مرسل، ۱۳۸۶.
 ۳. ادگار، آندرو و پیتر سجویک؛ نظریه پردازان بزرگ فرهنگ؛ ترجمه میرحسن رئیس‌زاده؛ ج ۱، تهران: انتشارات مؤسسه آموزش عالی سوره، ۱۳۸۸.
 ۴. اسمیت، فیلیپ؛ درآمدی بر نظریه فرهنگی؛ ترجمه حسن پویان؛ ج ۲، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۸۷.
 ۵. پارسانیا، حمید؛ علم و فلسفه؛ ج ۵، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
 ۶. پارسانیا، حمید؛ «چیستی و هستی جامعه از دیدگاه استاد مطهری»؛ فصلنامه علوم سیاسی، ش ۱، تابستان ۱۳۸۰.
 ۷. جوادی آملی، عبدالله؛ حیات حقیقی انسان در قرآن؛ ج ۲، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۴.
 ۸. _____؛ ریح مختوم؛ ج ۴ و ۱۱، ج ۱، قم: نشر اسراء، ۱۳۹۳.
 ۹. _____؛ سرچشمه اندیشه؛ ج ۳، ج ۳، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۶.
 ۱۰. حسن‌زاده آملی، حسن؛ اتحاد عاقل به معقول؛ ج ۲، تهران: نشر حکمت، ۱۳۶۶.
 ۱۱. _____؛ دروس شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، نمط سوم (النفس)؛ ج ۱، ج ۱، قم: آیت اشراق، ۱۳۸۶.

۱۲. _____؛ عیون مسائل نفس و شرح آن در شصت و شش موضوع روان‌شناسی: *شرح العیون فی شرح العیون*؛ ترجمه ابراهیم احمدیان و سیدمصطفی بابایی؛ ج ۱، چ ۲، قم: انتشارات بکاء، ۱۳۸۹.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ *الحاشیة علی الهیات شفا*؛ قم: انتشارات بیدار، [بی تا].
۱۴. _____؛ *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*؛ ج ۳، ۴ و ۸، چ ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۱۵. _____؛ *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین مشتمل بر آثار ناشناخته و چاپ نشده*؛ چ ۲، تهران: حکمت، ۱۴۲۰ق.
۱۶. دورکیم، امیل؛ *درباره تقسیم کار اجتماعی*؛ ترجمه باقر پرهام؛ چ ۱، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۱.
۱۷. ذکایی، محمدسعید و مریم امین پور؛ *درآمدی بر تاریخ فرهنگی بدن در ایران*؛ چ ۱، تهران: نشر تیس، ۱۳۹۱.
۱۸. ریتزر، جورج؛ *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*؛ ترجمه محسن ثلاثی؛ چ ۱۲، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۸۶.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ *ترجمه تفسیر المیزان*؛ ترجمه محمدباقر موسوی همدانی؛ ج ۲۰، چ ۲۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۷.
۲۰. عبودیت، عبدالرسول؛ *خطوط کلی حکمت متعالیه*؛ چ ۱، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۹.
۲۱. فارابی، ابونصر؛ *کتاب الحروف*؛ بیروت: دار المشرق، ۱۹۹۰م.
۲۲. کرایپ، یان؛ *نظریه اجتماعی کلاسیک*؛ ترجمه شهناز مسمی پرست؛ چ ۳، تهران: نشر آگه، ۱۳۸۶.
۲۳. لبخندق، محسن؛ *تبیین فرایند تکوین و تحول فرهنگ با تأکید بر حکمت صدرایی*؛ رساله دکترا، دانشگاه باقرالعلوم ع، ۱۳۹۴.
۲۴. لبخندق، محسن، «درآمدی بر صورت‌بندی جایگاه مسجد در سیاست‌های

- جمهوری اسلامی ایران بر پایه تطورات کارکردی مساجد در گذر تاریخ؛ فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، ش ۱، تابستان ۱۳۹۲.
۲۵. مصباح یزدی، محمدتقی؛ جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن؛ چ ۶، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۸.
۲۶. مطهری، مرتضی؛ پانزده گفتار؛ ج ۲۱، چ ۱، قم: صدرا، ۱۳۸۱.
۲۷. _____؛ مجموعه آثار؛ ج ۲، (انسان و ایمان)، چ ۱۴، قم: صدرا، ۱۳۸۶.
۲۸. _____؛ مجموعه آثار؛ ج ۲ (جامعه و تاریخ)، چ ۱۴، قم: صدرا، ۱۳۸۶.
۲۹. _____؛ مجموعه آثار؛ ج ۹ (شرح مبسوط منظومه)، چ ۱۱، قم: صدرا، ۱۳۸۷.
۳۰. _____؛ مجموعه آثار؛ ج ۵ (شرح منظومه)، چ ۱۲، قم: صدرا، ۱۳۸۷.
۳۱. _____؛ مجموعه آثار؛ ج ۱۵ (فلسفه تاریخ)، چ ۵، قم: صدرا، ۱۳۸۸.
۳۲. _____؛ مجموعه آثار؛ ج ۱۳ (نقدی بر مارکسیسم)، چ ۱۰، قم: صدرا، ۱۳۸۸.
۳۳. _____؛ مجموعه آثار؛ ج ۱۲ (درس‌های اسفار)، چ ۱، قم: صدرا، ۱۳۸۹.
۳۴. موسوی خمینی، روح‌الله؛ تقریرات فلسفه؛ تقریر سیدعبدالغنی اردبیلی؛ ج ۳، چ ۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۰.
۳۵. _____؛ طلب و اراده؛ ترجمه و شرح سیداحمد فهری؛ چ ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۱.
36. Terry, G. Jordan & Bychkov Lester Rowntree; **The Human Mosaic: A Thematic Introduction to Cultural Geography**; New York: Harper & Row, 1986.
37. Wilson, Edward. O; **Sociobiology: The New Synthesis**; Harvard: Harvard University Press, 2000.